

게오르그 짐멜(G. Simmel)의 종교사상*

-종교성(Religiosität)의 해방과 자기-초월(Selbst-Transzendenz)로서의 종교-

최 성 환**

주제분류 종교철학, 문화철학

주요어 짐멜, 종교, 종교성, 자기-초월, 상호작용, 사회, 개별성

요약문

이 글은 게오르그 짐멜의 종교사상을 ‘종교로부터 종교성의 해방’과 ‘자기 초월로서의 종교’라는 관점에서 탐구하고자 한다. 짐멜은 이미 오래 전 현대인의 정신적 상황이 위기의 국면에 접어들고 있으며 이를 극복하기 위한 종교를 포함한 문화 창조의 새로운 지평을 열어야 한다고 강조하였다. 그는 당시 객관문화로서의 종교가 인간의 내면적 세계를 움직이지 못하게 되었으며 이제 새로운 형식의 창조를 넘어서 ‘형식이라는 원칙’ 자체를 문제시해야 한다고 역설하였다. 오늘날 우리가 마주하고 있는 정신적 상황도 4차 산업혁명이라는 새로운 현실 앞에서 방향설정을 위한 노력이 절실하게 요구되고 있다. 인간은 이제 세계와 사회에 대한 관계를 재정립해야 하며, 이 때 총체적인 세계이해의 방식도 변할 수밖에 없을 것으로 예상된다. 이런 배경에서 제도화된 종교가 인간의 정신세계를 더 이상 충족시키지 못한다는 한계를 지닌다면, 우리는 새로운 형태의 종교적 관계를 추구해야만 한다. 그러므로 오늘날의 상황에서도 ‘삶과 인간의 자기-초월’이라는 짐멜의 시각은 여전히 유의미한 시사점을 제공할 수 있다고 생각한다.

* 이 논문은 2018년도 중앙대학교 독일유럽연구센터(ZeDES)의 지원을 받아 작성되었음.

** 중앙대학교

1. 들어가는 말: 오늘날 우리에게 종교는 무엇인가?

현대는 ‘힐링의 시대’라 불린다. 과학기술의 엄청난 발전과 물질적 풍요에도 불구하고 현대인은 여전히 충족되지도 조화롭지도 못한 내면의 세계 때문에 힘들어 하고 있다. 오늘날 현대인은 자신의 영혼을 더 이상 도야시키지 못하며, 새로운 기술적-문화적 산물들에 자신을 끊임없이 적용시켜야만 하는 어려움을 겪고 있다. 이런 연유로 오늘날 많은 사람들이 여전히 종교에서 삶의 절박한 문제에 대한 해답을 구하고 있다. 그러나 이러한 비판적 시대진단의 단초는 이미 19세기 말 게오르그 짐멜(G. Simmel)에 의해서 제기되었다. 그는 당시 새롭게 형성되는 대도시의 삶이 인간에게 강박관념을 야기하고 많은 사람들이 그 아래에서 신음하고 있다고 토로했다. 문화를 ‘영혼이 자신에게 이르는 길’¹⁾로 정의하는 짐멜은 압도적인 객관문화가 주관문화를 지배하는 현상이 인간들로 하여금 자신의 고유한 영혼과 정신세계를 지탱하거나 도야할 수 없도록 내몰고 있다고 비판한다. 「삶의 모순과 종교」(1904)(GSG 7, 295-303)에서 짐멜은 사람들은 자신의 욕구와 만족, 자신의 의욕과 행위, 세계의 이상적인 이미지와 현실사이의 불일치를 화해시키기 위해 종교가 필요하다고 주장한다.²⁾ 그러나 짐멜이 살던 시대는 이미 제도적인 종교, (짐멜의 표현을 빌자면) 객관문화로서의 종교가 더 이상 사람들의 내면적 갈등을 해소시키지 못하고 있는 상태였다. 그래서 새로운 돌파구를 찾는 일은 신앙인에게 뿐만 아니라 학자에게도 ‘숙원 사항’(Desiderat)으로 제기된다. 이러한 사실관계는 인공지능으로 상징되는 4차 산업혁명의 진행으로 사회구

1) G. Simmel, 「문화의 개념과 비극」, 『게오르그 짐멜의 문화이론』, 김덕영 옮김, 도서출판 길, 2007, 20쪽.

2) R. Laermans, “The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel”, *Social compass* 53(4), 2006, 482쪽.

조의 근본적인 변동이 예상되는 오늘날 우리가 마주한 정신적인 상황과 결코 크게 다르지 않을 것이다.

짐멜은 이미 「현대문화의 갈등」에서 삶과 형식 사이의 영원한 투쟁이 새로운 국면에 들어섰다고 진술한다. 그러나 그것은 더 이상 예전의 형식, 생동적이지 않은 형식에 대항하는 새로운 형식의 투쟁이 아니라 “형식 자체에 대한 투쟁이자, 형식이라는 그 원칙에 대한 투쟁”이며, 그 귀결로서 “외적 믿음의 구조물을 종교적 삶, 즉 내적 삶의 과정을 순수하게 올려 띄우게 하는 신앙심으로 해체시키는 방향을 치닫는다.”³⁾ 이것은 그로부터 믿음의 내용이 원래 전개되어졌던 ‘삶의 내적 과정에 대한 조율’(a tuning of inner process of life)로서 이해된다. 종교성의 이러한 구상은 후기 현대성에서의 종교적 변형에 대한 분석을 위한 깊은 함축을 가진다.⁴⁾ 왜냐하면 이제 인간들은 새로운 삶의 방식(modus vivendi)에서 정신적 삶을 위한 가능성을 스스로 모색해야 하기 때문이다.⁵⁾ 이 글은 위와 같은 배경에서 출발해서 그의 사상이 지닌 현재성을 살펴보고자 시도한다. 이러한 시도는 짐멜의 종교사상을 ‘종교로부터의 종교성의 해방’과 인간의 ‘자기-초월’(Selbst-Transzendenz)의 시도로서 파악함으로써, 어떻게 종교의 가능성이 절대적 존재나 초월적 대상을 향한 전통적인 믿음과 다른 방식으로 개진되는지를 살펴보는 것을 목적으로 한다.

3) G. Simmel, 「현대문화의 갈등」, 『게오르그 짐멜의 문화이론』, 170쪽.

4) D. Motak “Georg Simmel’s Concept of Religion and Religiosity”, *Studia Religiologica* 45(2) 2012, 114쪽.

5) 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 도서출판 길, 2007, 426쪽. 김덕영은 짐멜의 종교이해의 현재성을 다음과 같이 표현한다. “그의 종교이론은 세속화된 세계, 합리화된 세계, 이성의 시대 혹은 과학의 시대로 불리는 오늘날의 세계에서 종교가 어떠한 숙명과 위치를 갖는가의 문제를 따져보는데 많은 시사점과 도움을 줄 것이다.” 마찬가지로 짐멜의 종교이론의 “이론적-실천적 함의”에 대해서는 같은 책, 467쪽 아래 참조.

2. 짐멜의 종교론의 전개와 구성

2.1. 짐멜 종교론의 수용과 한계

짐멜은 오랫동안 사회학과 철학의 영역에서 제대로 탐구되지 못한 대상이었다. 특히 이 글의 주제인 종교와 연관해서, 그는 다른 사회학의 대가들, 예를 들면 베버, 뒤르켐, 베거(P. Berger) 그리고 루크만(T. Luckmann)과 같은 학자들의 작업에 가려져서 제대로 평가받지 못하였다. 이러한 현상에 대해 어떤 학자는 짐멜의 작업들이 일견 사회학의 다소 주변부의 주제들, 예를 들면 유행, 돈과 같은 주제를 다루었으며, 아울러 그의 작업이 보여주는 철학적 경향 때문에 빚어진 결과라고 주장한다.⁶⁾ 그러나 위와 같은 평가는 짐멜의 종교이론의 독창성에 대한 정당한 평가라고 보기 힘들다. 왜냐하면 그는 한편에서 베버나 뒤르켐처럼 사회학자로 분류되기도 하고 종교사회학에 대한 유사한 관심도 가지고 있지만 그의 본질적인 관심은 철학을 향하고 있었기 때문이다. 따라서 “그에게 진정으로 본질적인 것은, 오히려 다양한 관찰 및 인식의 범주와 수단을 바탕으로 종교라는 사회적-문화적 현상이 현대세계에 대해 지니는 의미와 기능을 밝혀내는 일이다. 바로 여기에 짐멜 종교이론의 독창성이 있다.”⁷⁾ 또한 그가 “탈근대적 문화의 정신에 대한 예연자적 예견”으로 환영받고 있다는 점도 그의 사상을 다시금 탐구하는 이유이기도 하다.⁸⁾

종교에 대한 짐멜의 논의들이 사회학이든 철학에서 상대적으로 소홀히 다루어지거나 늦게 수용된 여러 가지 이유들이 있지만 맥콜(J. McCole)에 따르면 크게 세 가지 측면으로 구분할 수 있다.⁹⁾ 첫째, 사람들이 종

6) R. Laermans, 위의 글, 480 쪽 참조.

7) 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 도서출판 길, 2007, 426쪽.

8) R. Laermans, 위의 글, 480쪽.

9) J. MacCole, “Georg Simmel and the Philosophy of Religion”, *New German Critique*, No. 94, *Secularization and Disenchantment*(Winter, 2005), Duke University Press,

교에 대한 안티테제로 현대성을 파악하는 진부한 정의를 암암리에 받아들이고 있기 때문이다. 그래서 그들은 현대성의 이론가인 짐멜의 관심 또한 이런 방향의 주제를 다룰 것이라고 쉽게 예단하는 경향이 있다. 둘째, 사람들이 빌헬름 황제 시대의 독일에서 종교의 담론이 지성적 영역의 중심적 요소였다는 사실을 인정하는 것을 여전히 게을리 하고 있기 때문이다. 그러나 많은 학자들이 입증했듯이, 당시에 종교는 “쇠퇴하는 잔여물”(a fading residue)이 아니었다. 셋째, 짐멜의 개인적인 관심, 즉 그가 종교적 감수성을 보유했는지 여부에 대한 동시대인들의 평가가 상반되기 때문이다. 이와 관련해서 대립적인 의견이 동시에 제기된다. 크라카우(S. Kracauer)가 이것을 단정적으로 부인했던 반면, 주스만(M. Susman)은 종교 그리고 심지어 신비주의가 그의 사상의 가장 깊은 동인 중에 존재했다고 주장했다.¹⁰⁾

2.2. 짐멜 종교론의 텍스트들과 전개방향

짐멜은 거의 20년에 걸쳐 종교의 문제를 사회학, 철학 그리고 예술 등의 다양한 주제영역과 관련시켜 다루고 있다. 이는 「종교사회학에 대한 기고」(1898), 「종교인식론에 대한 기고」(1902), 「범신론에 대하여」(1902), 「영혼의 구원에 대하여」(1902), 「삶의 모순과 종교」(1904), 「종교철학의 문제」(1905), 『종교』(1906/1912), 기독교와 예술(1907), 「종교적 기본사유와 현대과학. 설문답변」(1909), 「종교적 상황의 문제」(1911), 「신의 인격. 철학적 접근」(1911), 「렘브란트의 종교미술」(1914), 「현대문화의 갈등」(1918) 등에서 논의되었으며, 대부분의 저술들은 *Essays on Religion*라는 제목으로 1997년 예일대학교 출판부에서 번역, 출간되었다.¹¹⁾ 이 책에는

8~11쪽 참조

10) 같은 글, 10쪽.

11) 이 글은 **영어권의 연구논문에서 진술된 내용들도** 가능한 한 짐멜의 독일어판 전집(*Gesamtausgabe*)에서 **직접 찾아 인용하고자 노력했지만**, 일부 내용은 *Essays*

다섯 가지 주제영역들(1. 종교와 현대성, 2. 종교와 인격, 3. 종교와 예술, 4. 종교연구에서의 방법들, 5. 종교에 대한 “더 광대한”(broader) 시각을 향하여)에 모두 11개의 글이 수록되어 있다.¹²⁾

이처럼 다양하게 분산된 주제와 텍스트들이 보여주듯이 짐멜이 체계적인 종교이론을 제시한 것은 아니다. 그러나 그의 저작들은 사회학적, 문화이론적, 생철학적 층위에 기초하여 종교론적인 동인을 담아내고 있다.¹³⁾ 종교에 대한 짐멜의 관심은 사회학적 관점에서 출발하여 문화과학과 생철학적 관점으로 발전해 나갔다는 것이 일반적인 해석이다. 그러나 이러한 관점의 변화를 단순히 단선적 발전의 계열로 이해하는 것은 무리가 있다. 오히려 그는 종교의 다양한 층위들을 총체적으로 분석하고 있으며, 각각의 관점들이 서로 배타적으로 존립하는 것이 아니라 상보적인 관계, 즉 변증법적 관계에서 형성된다고 주장한다. 그에게 ‘사회학적 사실’과 ‘철학적 이념’은 객관문화와 주관문화의 관계처럼 지속적인 교호작용 속에서 자리잡게 된다. 이런 까닭에 짐멜의 연구의 방식은 “인식의 다신주의”, “인식의 범신주의”라고 부를 수 있다. “다양한 인식의 범주는 그것들을 초월하면서 그것들에 정당성을 부여해주는, 광범위하고 보편적인 원리에 의해 통합되지 않고, 그 자체로 의미와 가치를 지닌다.”¹⁴⁾

짐멜의 종교 개념을 ‘체계적으로’ 재구성하는 것은 결코 녹록한 작업이 아니다. 그 이유는 크게 두 가지로 볼 수 있다. 먼저 20여년에 걸친 과정에서 짐멜의 종교이해는 최초의 사회학적 구상으로부터 결정적인 철

on Religion에서의 영어표기로 인용한다. 전집에서 인용한 경우 ‘GSG’로 약하고, 아라비아수로 권수와 페이지를 본문 안에 표기한다.

12) 종교에 대해 짐멜이 작성한 글들의 관점, 구성 그리고 추가적인 보완작업 등에 대한 설명은 김덕영의 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』의 425~427에 자세히 나와 있다.

13) V. Kreck, “Religion”, in: *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität*(hg. H.-P. Müller u. T. Reitz), Frankfurt a. M., 2018, 453쪽.

14) 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 426쪽.

학적 구상으로 진화하기 때문이다. 둘째, 짐멜은 종교(Religion)라는 단어를 때로는 엄밀한 의미에서, 때로는 넓은 의미에서 사용한다. 엄밀한 의미에서의 종교는 단어의 구어적인 의미, 즉 어떤 역사적 종교 혹은 그것의 내용, 즉 초월적 믿음과 일치한다. 이것은 명백히 종교성(Religiosität)과 대조가 된다. 넓은 의미에서 종교는 반드시 역사적 제도에 해당되지 않는 현상과 관계한다. 이런 넓은 의미에서 “종교”라는 단어는 선형적인 형식 혹은 (종교적 내용에 대립하는) “세계-형식”을 의미하며, “주관적인 인간적 과정”, “영혼의 종교적 상태”, “종교적 색조”, “종교적 기분” “종교적 동조”, “종교적 특성”, “종교적 태도”와 같은 많은 다른 표현들과 호환적으로 사용된다.¹⁵⁾

짐멜의 종교이해는 개인과 사회의 관계에서 출발하여 종교성과 종교의 관계 그리고 신과 인간의 관계, 더 나아가 영혼이 구원이라는 이상(물음)까지 이어지게 된다. 그는 이러한 물음을 “현대성(Modernität)라는 새로운 시대적-사회적 환경에서 인간의 종교적 본성이 어떻게 존립, 구현될 수 있는가?”라는 물음과 연결시킨다. 그것은 바로 “그리스도교와 현대문화의 화해”, “그리스도교적 구원이념과 현대의 개인주의 또는 현대인에게 특유한 개인법칙을 결합시키고자 하는 시도”이다.¹⁶⁾ 종합하면 짐멜의 종교론은 전통적 종교(Religion)에 대한 입체적이며 통합적인 구조분석과 결산을 담고 있을 뿐만 아니라 직, 간접적으로 새로운 종교성(Religiosität)에 대한 가능성을 모색하는 도전적인 시론(試論)으로 평가할 수 있다.

3. 종교의 층위들

크게 보면 종교에 대한 짐멜의 분석은 사회적 차원과 개별적 차원을

15) D. Motak, 위의 글. 111쪽.

16) 김덕영, 『현대의 현상학』, 나남출판, 1999, 158쪽.

가진다. 사회적 차원은 믿음을 신뢰로, 그리고 종교를 사회적 통합으로 인지한다. 종교는 인간들을 서로 결속시킨다. 왜냐하면 종교는 사회적 관계를 결정화시키기 때문이다. “어떤 보편적이며, 더 상위의 원칙에 결속되어 있다는” 경건(pietas)의 감정은 집단구성원들을 향한 의무로 승화하게끔 사회적 관계에 투사된다. 이러한 연관성을 규명하는 작업들은 「종교사회학에 대한 기고」를 비롯한 짐멜의 다양한 텍스트에서 이루어지고 있다. 이러한 논의들은 짐멜 후기의 생철학적 관점으로 이행되면서 개인적 차원으로 심화된다. 이제 종교는 삶의 양식, 집단의 소속, 믿음보다는 “의식의 형식”으로 해석된다. 이러한 강조점의 이동은 그 자체가 ‘문화의 갈등’과 심지어 ‘문화의 비극’을 절실하게 체감하게 되는 현대성의 귀결이라 할 수 있다. 그러므로 짐멜의 종교 논의에서는 사회학적 관점과 생철학적 관점 사이에 문화과학적(문화비판적) 관점이 가교의 역할을 수행한다. 결국 인간들은 이러한 문화적 상황 속에서 자신의 정신적 세계를 구체하려고 노력하게 되며, 이때 자신의 현사실성(facticity)를 극복하는 하나의 ‘자기-초월’이 구현되게 된다.¹⁷⁾ 그렇다면 어떤 과정을 거쳐 이러한 초월의 가능성이 주어지는지를 밝힐 필요가 있다.

3.1. 사회학적 관점에서의 종교

짐멜의 종교 이해가 사회학적 관점에서 출발한다는 것은 자연스럽다. 객관문화로서의 종교가 이미 ‘사회학적 사실’로 분석과 성찰의 대상이 되었다는 것은 당시의 사회적-시대적 상황을 고려할 때 당연한 귀결이다. 사회변동의 과정에서 종교영역에서도 새로운 방향설정이 필요하다는 것

17) F. E. S. Montemaggi, “Religion as Self-Transcendence. A Simmelian Framework for Authenticity”, *Simmel Studies*, Vol. 21, Nr. 1(2017), Georg Simmel Gesellschaft, 89쪽 아래. 몬테마기는 이러한 짐멜의 종교 이해를 그의 ‘개인법칙’(individuelle Gesetze)이라는 구상과 연결시키며, 이를 통해 짐멜의 논의에서 보편적인 추상적 법칙보다는 개인의 개별성에서 도덕적 의무가 나온다는 것을 논증하려고 시도한다.

은 당연한 요청이다. 먼저 짐멜의 사회학적 종교론의 기초는 개인과 사회의 관계이다. 이때 개인은 끊임없이 “사회적 귀책심급”(Zurechnungsinstanz)으로 설정되며, 사회 외부에서 설정되는 개인의 위상은 사회적 표본으로부터 파악될 수 있다는 점에 유의해야 한다. 그러나 개인과 사회는 방법적 개념일 뿐, 어떤 존재론적으로 고정된 크기가 아니다. 상호작용에 대한 짐멜의 구상에서 볼 때 이들은 상보적인 개념쌍을 의미한다.¹⁸⁾ 짐멜은 관념론적 의식철학에서와는 달리 개인의 본질(Konstitution)을 직접적인 자기의식에서가 아니라 “사회적인 대상화”(Adressierungen)의 결과로서 바라본다. 그러나 개인은 한편으로 사회적 귀책심급의 위상을 가지면서, 다른 한편으로 이로부터 벗어난 일탈의 현상인 개별성이라는 특징을 동시에 가진다. ‘강조된 의미에서의 개인’이라는 표현을 통해 드러나는 사회적 소여로부터 일탈의 과정이 짐멜의 사회학적 인식론의 두 번째 선형성이다. 첫 번째 사회학적 선형성이 “유형화의 사태”(Sachverhalt der Typisierung)를 포괄하는 반면 두 번째 선형성은 “한 집단의 모든 요소는 사회의 부분일 뿐만 아니라, 그것 이외에 어떤 것, 즉 개별들이 특정한 측면들과 더불어 사회의 요소가 아니다”(GSG 11, 51)라는 것을 주제화한다.¹⁹⁾

사회와 개인의 관계는 개인주의에 대한 짐멜의 논의를 통해 새로운 차원을 획득한다. 사회적 권역의 횡단(Kreuzung)을 통해 가능하게 된 자유의 등급에 관계하는 ‘양적 개인주의’와 달리 ‘질적 개인주의’는 “개별적 인간이 다른 개인들로부터 구별되며, 그의 존재와 행위가 형식 혹은 내용 혹은 둘에 의해서 단지 그에게 홀로 주어지며, 이러한 ‘다르게 존재함’이 자신의 삶에서 긍정적인 의미와 가치를 가진다”(GSG, 11, 811)는 사태를 가리킨다. (후기의) 생철학적 조망에서 개인은 궁극적이며 창조적인 “세계사건의 원천점”(GSG 15, 154)이다. 그럼에도 그 안에서는 여전

18) V. Krech, 위의 글, 453쪽.

19) 같은 글, 454쪽.

히 항상 다른 것과 나란히 사회적 귀책표본이 머물고 있다. 개인은 사회적 귀책심급으로서 뿐만 아니라 마찬가지로 일탈현상과 불가통약적 현상으로서 하나의 긴장관계에 처해있다. 개인은 사회화의 내부에 머물고 있으면서도 동시에 그것의 외부에 존재함으로써 “스스로 전체로서 존재하기를 요구한다.(GSG 10, 60) 짐멜은 이 이중적 위상을 “한 구성원(Glied)의 전체에 대한 관계”로 특징지었다. 이 지점에서 종교는 자신의 사회적 의의를 드러낸다. 왜냐하면 사회화 과정과 개별화 과정의 긴장관계가 그것의 “연관문제”(Bezugsproblem)이기 때문이다. 아래에서 살펴보겠지만, 종교는 이러한 긴장관계에서 형성되는 유사-종교적인(religiöden) 사회적 사태를 자신의 출발점으로 삼아서 고유한 세계로 형성된다. 종교는 이 사태를 고유한 언어로 주제화하며, 종교의 상징화 실행을 통해 위의 문제를 해결하려고 시도한다. 짐멜은 이 과정을 그의 『종교』(Religion)(GSG 10, 39-118)에서 묘사한다. 이 시기와 거의 겹치는 시점에서 짐멜은 또한 문화철학적 발상을 전개하고, 그의 생철학을 구상하기 시작했으며, 종교는 두 가지 단초들에서 항상 중심적인 표현으로 등장한다.²⁰⁾

3.1.1. 개인들 사이의 상호작용의 형식으로서의 종교성:

신뢰와 사회적 통합

짐멜의 사회학, 문화과학 그리고 생철학을 관통하는 중심적 화두는 ‘상호작용’이다. 이는 사회학에서는 사회화의 형식으로서 갈등을 수반하는 개인들 사이의 상호작용, 문화과학에서는 갈등과 비극으로 귀착되는 객관 문화와 주관문화의 상호작용, 생철학에서는 삶의 영원한 유동성에서 진행되는 이중적인 극단사이의 투쟁으로 정식화된다. 짐멜의 초기 작품인 『종교사회학에 대한 기고』(1898)에서는 “개인들 사이의 상호작용”이 종교성의 묘상(苗床)이라고 상정된다.²¹⁾ 또한 짐멜이 나중에 『종교』에서 종교

20) 같은 글, 같은 곳.

성을 설명하기 위해 선택한 사례들은 대부분 사회적 영역과 연관된다. 소속과 분리, 굴복과 거리두기라는 애매한 연결은 부모에 대한 아이의 태도, 자신의 국가나 민족에 대한 열광적인 애국자의 태도, 자신의 계급에 대한 노동자의 태도, 자신의 높은 지위에 대한 귀족의 태도 등을 특징짓는다. 짐멜은 많은 사회적 관계들(사회적 조건들 혹은 상호 인격적 관계들)이 “종교적”이라고 기술되어야만 하는 “공통의 분위기”(einen gemeinsamen Tone)를 가질 수 있다고 진술한다. 이 분위기는 다음과 같은 특수한 감정들의 혼합체를 구성한다. “비이기적인 헌신과 행복한 욕구의 감정들, 겸손과 심적 고양의 기분들, 감각적 구체성과 정신적 추상의 감정들”(GSG 5, 269). 또한 종교의 본질로서 폭 넓게 간주된 믿음은 바로 개인들 사이의 관계이다.(GSG 5, 274) 짐멜은 비록 이러한 “믿음(Glauben)의 사회적 역할은 지금까지 한 번도 탐구된 적이 없지만” 그것 없이는 사회가 통합되지 않았을 것이라고 주장한다. “주관적인 믿음의 과정으로부터 역으로 그러한 믿음의 객체가 발전된다.”(GS 5, 275) 이것은 불가피하게 종교성이 실제로 엄격한 의미에서 실존적 혹은 개인적인 형식으로 존재하는지 여부에 대한 질문, 혹은 종교성이 항상 사회적인 관계와 뒤섞이는지 여부에 대한 질문을 제기한다.(GS 5, 269) 종교성에 대한 그의 진술에서 짐멜은 여러 번 개인적 혹은 심리학적 관점과 사회적 혹은 사회학적 관점을 서로 연결시킨다. “삶의 기본형식으로서 종교성은 실존적 선행성이자 사회적 선행성이다”. 두 가지 경우에 종교성은 존재의 특수하지만 비교할 수 있는 방법을 수반한다. 먼저 ‘일반적으로’ 세계(실재성)에 관련된 존재이며, 둘째, ‘특수하게’ 타자들(사회적 세계)에 관련된 존재이다. 짐멜은 명시적으로 주관적인 형식과 상호주관적인 형식으로

21) R. Laermans, 위의 글, 483쪽 아래. 그러나 확장된 판본인 『종교』에서 짐멜은 개인적 종교성의 자율성을 강조하고, 그 안에서 종교적 핵심으로의 전환이 명백히 드러나는 세 개의 영역에 대해 언급한다. 그것은 외적 자연과의 접촉, 운명의 경험 그리고 사회생활의 특정한 표명들이다.

서 종교성 사이를 구별하지 않는다. 그러므로 우리는 그 안에서 개인적이며 사회적 삶 모두가 특정한 표현을 발견하는 양가적인 혹은 이중적으로 규약된 선형성에 대해 말할 수 있다. 그리고 이 선형성 속에서 우리는 종교성의 일차적으로 개인적인 표명과 지배적인 사회적 표명이 분명히 구별될 수 있다.²²⁾

「종교사회학에 대한 기고」와 『종교』에서 짐멜은 반복적으로 종교성의 두 가지 기본적 사회적 형식을 부각시킨다. 첫 번째는 사회적 신뢰라는 넓은 의미에서의 믿음이다. 사회적 관계에서 우리는 몇 번이고 누군가의 판단의 타당성, 다른 사람의 진심, 공식적인 인물의 권위, 동반자의 사랑의 신호를 믿는다. 이 믿음은 누군가가 누군가를 더 이상의 질문, 신뢰하는 이유 혹은 확실성을 입증하지 않고 의지한다는 것을 함축한다. 짐멜은 이것 없이는 “사회는 붕괴되고 말 것이라고”(GS 5, 275) 주장한다. 사회적 영역에서의 종교성의 두 번째 핵심적 표명은 사회적 통합의 경험이다. 이것의 중요성은 주지하다시피 뒤르켐에 의해 발견되었다. 소속과 비소속의 양가적 감정은 누군가의 관계를 (예를 들면 누군가의 가족 혹은 누군가의 민족과 같이) 일차적 그리고 이차적 사회적 집단들에 몰두시킬 것이다. 이러한 관점에서 결정적인 것은 “의존감”(Abhängigkeitsgefühl) (GSG 5, 266)이라고 짐멜은 주장한다. 개인은 그로부터 그가 도망하거나 그 안으로 질주하며, 그것과 차별화하거나 이제 그것과 동일시하는 어떤 일반적인 더 상위의 것에 연결되어 있다고 느낀다. 그러므로 이러한 이중적인 날을 가진, 매우 애매한 결속이 다른 집단의 구성원에 대해 도덕적 의무의 경험을 수반한다. 이때, 그 도덕적 의무는 특수한 타자들 때문이 아니라 자율적이며, 통일적인 실체로서의 집단 때문에 발생한다.²³⁾

22) 같은 글, 482쪽.

23) 같은 글, 484쪽.

3.1.2. 종교성(형식)에서 종교(내용)로의 이행

종교성이 사회적 영역에서 자유롭게 유동하는 형식인 반면 종교는 제도화 과정의 결과물이다. 짐멜은 종교의 개념을 이중적인 방식으로 활용한다. 한편으로 그는 제도화된 종교의 특정한 역사적 표명, 특히 그리스도교를 논의하며, 다른 한편으로 종교를 문화형식의 자율적인 영역이라는 탁월한 표현으로 언급한다. 여기서 짐멜은 형식사회학의 원칙과 일치하게 후자를 더 기초적인 의미로 간주한다. 문화형식으로서의 종교는 분리된 세계의 존재 혹은 역사적으로 다양한 내용들에 의해 증식된 의미 권역(province of meaning)과 동의어이다. 그러므로 다른 문화형식과 동일하게, 종교는 내부적으로 더 기초적인 형식이 자율적으로 작용하며, 바로 이 동일한 자율성 때문에 동시에 다른 어떤 것으로 변형되는 객관화 과정의 결과이다. 이런 까닭에 종교의 성립과 비교하면 아름다움을 음미하는 일반적 경향이 예술의 영역 안에서 자율성을 획득하며, 과학은 곧 인식과 알려고 하는 세속적인 욕구를 통해 자율적으로 형성된 영역 혹은 변형이다.²⁴⁾

종교는 물론 종교성의 객관화이다. 종교성이 어떤 절정에 도달하게 되면 “영혼이 살아 숨 쉬며 세계를 경험하는 방식인 종교성은 (...) 저절로 창조된, 구체적으로 존재하는 대상적 세계와 직면하는 가능성을 보유한다. 종교의 세계에 비교하여 종교성의 세계는 그 자체로 대상이 없는 내면성의 상태 혹은 리듬이다.”²⁵⁾ 축약하면 종교는 종교성의 분화와 객관화이다. 이 객관화의 과정은 관련된 일차적인 형식을 변형시킨다. 그리고 이로부터 소위 절대적 초월이라는 새로운 객체가 창조된다. 짐멜에 의하면 이러한 객체의 가장 순수한 표현과 성취를 “모든 것을 위한 신”이라는 관념에서 발견한다. 한번 창조되면 이 초월성은 삶 위에 멈춰 서있으

24) 같은 글, 같은 곳.

25) G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin 1989, 133쪽(R. Laermans, 위의 글, 485쪽에서 재인용).

며 명령하는 신의 개념을 증명한다.²⁶⁾

3.1.3. 신과 사회의 평행

짐멜이 제시한 최초의 종교개념은 “사회와 신의 동일시”(equation)에 기초하고 있다. 그의 철학적으로 형성된 사회학에서 신은 사회와 개념적으로 등가적인 것을 구성하고 “상호작용의 총체성을 위한 종합 혹은 일반적 용어”로 정의된다. 이러한 두 이념들의 일반적인 형태는 믿음의 현상과 통일성의 개념에서 발견된다. “인간적 믿음의 절대적 객체는 신이다.”(GSG 10, 74). 다른 말로 표현하면 사회적 관계에는 다수의 형식이 존재하는데, 이것의 구조가 그것들이 종교적 삶의 발전을 위해 이상적인 순수한 질료가 되도록 예정한다. 짐멜은 이러한 관계를 “형식에서의 종교적인 반제품들”(religiöse Halbprodukte)이라고 특징짓는다. 그는 또한 ‘종교적 요소’라는 용어도 사용한다. 만약 이런 것들이 특정한 수준의 집중도에 도달하게 되면 그들은 그 자신을 종교적 이념들의 체계로 축적하거나 재정렬하게 되다. “종교라는 형식은 믿음의 객체로 이루어진 세계이다.”(GSG 10, 54)²⁷⁾

신의 관념의 다른 일반적 형태와 사회의 관념은 통일성의 구상에 놓여 있다. 짐멜은 통일성의 이념은 사회집단에서 출발한다고 주장한다. 이것은 두 겹의 대립으로부터 전개된다. 먼저 다른 집단으로부터의 적대적이며 냉담한 경계설정을 통한 대립, 둘째, 개인적 요소들에 대한 집단의 관계에서 발생하는 대립이 존재한다. 집단적 통일성의 형식에서 개인들의 종합은 기적과 같은 것으로 각각의 개인들에게 받아들여진다. 우리는 또한 사회적 통합의 과정이 종교적인 반응을 유발한다고 말할 수도 있다. “우리를 사회적 영역에서 감명을 주는 사물들과 관심들의 통합은 그것의

26) R. Laermans, 위의 글, 485쪽.

27) D. Motak, 위의 글, 111쪽.

가장 최상의 표현을 신성의 이념에서 발견한다.” 짐멜은 신이란 사회적 통합에 부여된 이름이었다고 전제한다. “실제로 집단요소들 사이에서 작동하는 상호작용은 (...) 신에서 자명한 본질(Wesenheit)이 되었다.”(GSG 10, 112)²⁸⁾

짐멜에 따르면 신 관념의 정수는 “반대의 통합”(coincidentia oppositorum)이라는 니콜라스 쿠자누스의 구절에서 표명된다.(GSG 7, 295) 『돈의 철학』에서 짐멜은 존재의 모든 갈등들이 그들의 통일성과 대등화를 신에서 발견한다는 이념으로부터 그곳에 평화와 안전의 감정이 쏟아 오른다고 진술한다. 그래서 짐멜은 나중에 『종교』에서 신의 관념을 “진정제”(ein Quietiv) (GSG 10, 72)²⁹⁾로 묘사한다. 그럼에도 신의 관념과 연결된 정서가 전체에 대한 개인의 관계로 되돌아올 수 있다는 것은 분명하다.³⁰⁾

짐멜에 따르면 “영혼의 사실로서의 종교는 완결된 산물, 확고한 실체가 아니라 각각의 영혼과 각각의 순간 자체가, 전승된 내용이 얼마나 안정적일 수 있는지와 상관없이, 자기 자신을 위해 일으켜야만 하는 생동적인 과정이다.”(GSG 5, 284) 종교는 주어진 내용이 그것을 지속적으로 새롭게 하는 정서의 흐름 속에 안착하도록 할 수 있다. “이런 의미에서 실제로 그곳에는 종교의 원천들이 존재하는데, 그것의 등장과 효과는 종교 원천이 시작된 시대가 지난 오랜 후에 놓여있다.”(GSG 5, 285) 여기서 짐멜은 내용에 의해 이해된 종교(엄격한 의미에서의 종교)를 주관적인

28) 같은 글, 112쪽.

29) G. Simmel, “Religion”, in: *Essays on Religion*, 168쪽. 영어표기는 “a tranquilizing force”로 되어 있다.

30) D. Motak, 위의 글, 112쪽. 객관종교의 문화 가치에 대한 그의 비판적 시각에도 불구하고 짐멜에게 신의 관념이 엄밀한 의미에서의 종교에서 구성적인 것으로 머문다는 사실을 놓쳐서는 안 된다. 같은 맥락에서 신의 관념과 현대적 변형과 관련된 그의 관찰도 오해되어서는 안 된다. 『신의 인격』에서 그는 “현대적 인간에게 신 개념은 그렇게 많은 그리고 이질적인 역사적 내용들과 해석 가능성들을 스쳐 지나갔으며, 그리고 전혀 어떠한 내용을 통해서도 확고히 할 수 없는 감정만이 남아있다” (GSG 14, 349)고 주장한다.

과정에 의해 이해된 종교(넓은 의미에서의 종교), 혹은 종교성과 대조시킨다. 「종교인식론에 대한 기고」에서 그는 이러한 구별을 종교적 내용으로서의 종교와 종교적 형식으로서의 종교성 사이의 대립이라고 명백하게 표현한다. 이러한 정식화는 형식과 내용, 혹은 형식과 삶 사이의 일반적 대립에 기초한다.³¹⁾

3.1.4. 삶의 방식으로서의 종교

모택(D. Motak)은 “형식과 내용의 변증법”을 “짐멜의 주요 발견술적 도구”로 간주한다. 짐멜은 무상한(transient) 관계를 수반하는 형식과 내용을 통해 사회적 문화적 현상들을 논의한다. 인간의 역사 속에서 형식은 내용이 되며 그 역도 마찬가지이다. 그러므로 신의 관념도 경건한 명상이나 지성적 반성이라는 아주 상이한 형식의 내용이 될 수 있다. 전자는 종교적 현상이며 후자는 그렇지 않다. 이는 여기서 내용이 객관화된 종교에서 취해진 신의 관념이라 할지라도 동일하게 적용된다.³²⁾

「종교인식론에 관한 기고」에서 짐멜은 “영혼의 종교적 상태가 논리적으로 특수한 내용을 요구하지도 않으며 그러한 내용이 자기 자신 안에서 종교가 되는 논리적인 필연성을 지니지도 않는다.”고 규정한다.(GSG 7, 12) 기초적인 선형적 범주로서의 종교성은 예술과 과학과 같은 다른 위대한 형식들 중의 하나이고, 그것의 내용으로 실재성의 온전한 풍부함을 포함할 수 있다. 위와 같은 모든 형식들은 존재의 단편들을 통합된 총체성으로 모은다. 그러나 이 형식들 중 어떤 것도 다른 것을 넘어 우선적이거나 특권적이지 않으며 어떤 것도 다른 것을 대신할 수 없다.³³⁾

31) 같은 글, 113쪽.

32) 같은 글, 같은 곳. 호르스트 위르겐 헬레(H. J. Helle)는 무엇이 형식으로 나타나고, 무엇이 내용으로 나타나는지는 ‘관점’에 달려 있다고 표현한다. 예를 들면 동일한 내용인 정부는 다른 형식들(민주주의, 귀족주의)에서 나타나며 그리고 동일한 특수한 형식, 예를 들면 귀족주의는 (국가, 가족, 혹은 교회와 같은) 다양한 내용들을 구체화한다.

‘위대한 형식’으로 간주될 때, 종교성은 그것의 순수한 본질에서 종교적 인간의 삶의 길 혹은 삶의 과정이다. 우리가 종교적 분위기에 빠져 있다면 우리는 삶의 모든 가능한 영역들을 종교적으로 경험한다. 이후, 삶의 이러한 일반적인 종교적 분위기로부터 종교의 절차는 물리적이고 객관적인 형식을 획득한다. 종교적 태도, 특히 자연 세계, 운명과 다른 사람들을 향한 종교적 태도는 종교의 완결된 산물을 창출한다. 그래서 짐멜은 “지식이 인과성을 창조하는 것이 아니라 인과성이 지식을 창조하는 것처럼 종교가 종교성을 창조하는 것이 아니라 종교성이 종교를 창출한다.”고 결론짓는다.(GSG 10, 54)

그래서 짐멜의 종교개념은 종교에 대한 감정 혹은 수용능력으로 규정될 수 있다. 짐멜 스스로는 자신의 구상이 초월적 객체와의 분명한 연결로부터 종교적 감정을 해방시킨다는 점을 실감한다. “어떤 아주 세속적인 객체에 대한 효과적인 관계의 무한한 수가 존재하는데, 이는 우리가 단지 종교적이라고 부를 수 있는 활동적인, 비활동적인 객체들이다.” 이것은 국가에 대한 애국자의 반응과 마찬가지로 혹은 아름답게 보이는 것에 대한 미적 열정을 지닌 인간의 반응과 유사한 같은 관계를 낳게 된다. “특별한 정신적 성질” 혹은 “영혼의 태도”, 전체로서의 세계를 바라보는 방식으로서의 종교성은 종교의 전(前)단계의 종류를 구성한다. 유사-종교적(religioid, religion-like) 성격이라는 특수한 관점은 종교의 개인적 기초를 준비한다. 그러나 그것은 또한 자기 자신을 (과학이나 예술과 같은) 다른 문화적 시도에서 나타낼 수도 있다. 종교성은 그것이 인간적 상호작용에서 특정한 형식을 가정할 때 종교가 된다. 그러므로 종교적 태도의 모든 산물이 종교라 불리어질 수는 없다.³⁴⁾

33) 같은 글, 113쪽 아래.

34) 같은 글, 114쪽.

3.2. 문화과학적 관점에서의 종교

3.2.1. 문화의 해체와 욕구의 존속

1900년경 짐멜은 더 강하게 문화과학적 질문에 관심을 기울이며 사회학적으로 제한된 대상영역을 확장한다. 짐멜의 문화개념은 일반적으로 파악하면 “타자와 자기 자신에 대한 인간의 관계들”(GSG 6, 618) 형성하는 모든 영역을 의미한다. 객관적인 문화형성체에는, 예를 들면 과학, 예술, 종교, 도덕, 법, 정치, 경제 그리고 기술 등이 속한다. 짐멜은 이것들을 ‘목적의 계열들’이라 부르기도 하며, 이것들은 다음의 두 가지 고유한 관점들을 특징적으로 보여준다. 먼저 이러한 영역의 각각은 그것들의 내용에게 하나의 사실적인 의미를 부여하고 개별적인 요소들 아래에서 내적인 연관을 수립하고, 그로써 모든 형성체를 하나의 완결로 인도하는 “자율적인 이상”에 예속된다. 그 다음 개별적인 문화 형성체들에게는 서로 구분되며 그리고 심지어 하나의 대립적인 관계에 놓여있을 수도 있는 그 자체로 완결된 각각의 목적계열의 고유(독립)법칙성이 결과로 주어진다.³⁵⁾

이러한 과정 속에서 주지하다시피 문화의 갈등과 문화 비극, 즉 소화할 수 없는 엄청난 양의 객관문화가 수용의 한계를 가진 주관문화를 지배하게 되는 현상이 발생한다. 그러나 중요한 것은 주관문화가 객관문화 없이 존재할 수 없다는 사실이다. 한편으로 문화개념은 심적인 중심의 고유한 발전을 통해 규정되고, 다른 한편으로 고유한 발전은 객관적이며 그것의 외적인 수단과 단계들이 필요하다. “문화는 (주관적 영혼과 객관적인 정신적 산물이라는) 두 가지 요소들이 합치되면서 생겨난다.” “주관 문화는 지배적인 궁극목적이며, 그것의 척도는 객관적 재화들 혹은 완전성들에 심적인 삶의 과정이 ‘관계하고 있다는 것’(Anteilhaben)이다.”(GSG 8, 372)

35) V. Krech, 위의 글, 455쪽

문화과학적 관점은 본질적으로 상실된 궁극목적에 의해 규정된다. 이 미 『도덕과학입문』에서 짐멜은 비관주의와 “공허의 감정과 삶의 무가치성”(GSG 4, 30)을 현대문화의 징표로 제시한다. ‘내용적인 관점’에서 뿐만 아니라 ‘형식적인 관점’에서도 동요되지 않는 삶의 가치, 확실한 목표점을 보장하는 이상들이 우리에게 없어진다. ‘내용적으로’ 이 과정은 “믿음이 점점 더 소멸하고 비판이 정치적이고 종교적이며 인격적인 방식의 전통적인 이상들에 대한 선입견 없는 헌신을 파괴하는”(GSG 4, 30) 사정으로 환원시킬 수 있다. ‘형식적으로는’ 방향설정의 상실은 현대 사회의 발전에 근거하고 있다. 즉 “현대적 삶의 빠른 속도와 불안정한 리듬이 어느 정도 그러한 이상들의 확고한 응집상태에 도달하지 못하게 만든다.”(GSG 4, 30). 그러나 중요한 것은 현대인들에게도 절대적인 궁극 목적을 향한 욕구가 사라지지 않았다는 점이며, 바로 여기에 짐멜의 시대 진단의 요점이 놓여 있다. 그는 자신의 시대를 과도기로 묘사하고, 아직 변화된 삶의 조건들에 적응하지 못한 방향설정의 표본들이 흡사 상승적인 과잉(einen gleichsam habituellen Überhang)으로 드러나고 있다는 사실을 진단해낸다.³⁶⁾

마찬가지로 『돈의 철학』에서 짐멜은 이전에 ‘신’이라고 하는 절대적 목적의 위치에 ‘돈’(Geld)이 등장하게 되었다고 고찰한다(GSG 6, 305-307). 물론 현대의 화폐경제에서 그 순수한 표현을 발견하는 세계관의 상대성과 더불어 (일반적으로 예상하는 것과는 달리) 절대적인 가치를 향한 형이상학적 욕구도 동시에 사라지지 않았다는 것이 짐멜이 내린 중요한 결론이다.³⁷⁾ 그는 영혼의 구원과 신의 왕국이라는 그리스도교적 표상

36) 같은 글, 456쪽 아래.

37) C. Deutschmann, “Kapitalismus, Religion, Untermemertum. Eine unorthodoxe Sicht”, in: *Die gesellschaftliche Macht des Geldes*(Hg. C. Deutschmann), Wiesbaden 2002, 85쪽 참조. 짐멜의 경우, 종교는 그의 『돈의 철학』에서 암시된다. 이와 관련해서 니체의 “신은 죽었다”(Gott ist tot)의 확장으로 “돈이 신이 된다”(Geld wird Gott)라는 짐멜의 진술이 상징적으로 자리하고 있다. 짐멜에 따라

과 더불어 서력기원에서 시작하고, 현재의 문화적 상황의 신호로서 절대적인 궁극목적에 대한 단순한 형식적 욕구와 더불어 끝나는 유럽의 문화역사적 전개를 묘사한다. 이로부터 그는 다음과 같은 결론에 도달한다: “욕구는 그것의 성취보다 더 오래 살아남았다.”(Das Bedürfnis hat seine Erfüllung überlebt)(GSG 6, 491) 이러한 배경에서 짐멜은 “종교적 감정의 약화와 동시에 그러한 것을 향한 그렇게 생동적으로 다시 소생된 욕구”를 “현대 인간에게 궁극 목적이 사라졌다”(GSG 6, 492)는 사실의 상관물로서 이해할 수 있다.³⁸⁾

3.2.2. 종교의 문화가치

종교의 문화가치는 어떻게 종교적 표상내용이 여전히 혹은 변형되어 다시 인격적 혹은 주관적 문화에 다시 작용할 수 있는지, 그리고 이런 방식으로 그것을 삶에 내재적인 궁극목적으로 형성할 수 있는지 여부에서 산정된다. 이런 연관에서 유신론적 표상과 그리스도교적 영혼의 구상이 중요한 역할을 수행한다. 하나의 인격으로서의 신이라는 표상은 종교적인 암호로서 이해되는데, 이 암호와 더불어 존재의 통일성과, 동시에 전체성으로서의 개별화된 존재가 상징화된다. 문화과학적 관점에서 “절대적 초월성의 상징화 가능성인 유신론의” 문화가치는 이것이 인간학적-경

면 돈과 자본주의는 종교가 이전에 보유했던 자리로 나아가게 된다. 언어적인 유사성이 이 사실관계를 명백히 드러내준다(Offenbarung und Offenbarungseid, Schuld und Schulden, Credo und Kredit, Erlös und Erlösung, heilige und kommerzielle Messe, Beruf und Berufung). 종교사회학적으로 중요한 것은 종교적인 표상들과 유사-종교적인 표상들(religiösen und religioiden Vorstellungen)을 구분하는 것이다. 후자는 종교적인 반제품들(religiöse Halbprodukte)을 나타내는데, 이것은 종교나 종교성과 비슷하게 보이지만 다른 것이다. 여기서 중요한 발전들은 인식적인 합리화(돈은 매일의 수학적인 작업을 필수적인 것으로 만들며), 가치 체계와 유사-종교(자본주의를 통해 돈은 수단에서 자기목적이 된다), 그리고 개별화(개인적인 자유의 선도자로서의 돈)로서의 돈 등이다.

38) V. Krech, “Religion”, 457쪽.

협적 견지에서 개별성을 구성하는 기능을 수행한다는 점에 있다. 이러한 내용은 「종교인식론에 대한 기고」(1901)(GSG 7, 9-20)와 「신의 인격」(1911)(GSG 12, 290-307)에서 전개된다. 신의 표상의 주관적 측면은 인격 개념의 두 가지 차원들 즉 형식으로서의 인격과 규제적 이념으로서의 인격을 통합시키는 영혼의 구원이라는 그리스도교적 토포스를 상징화한다. 짐멜은 이러한 내용을 「영혼의 구원」(1902)(GSG7, 109-115)에서 전개한다. 그의 해석에 따르면 영혼의 구원은 삶의 궁극 목적으로 전진한다. 이 궁극목적은 니체에 기대어 당연히 삶 자체에 근거하는 것이다. ‘신’과 ‘영혼의 구원’이라는 종교적 개념들은 부분과 전체의 보편적인 관계의 상징화 중에 하나이다. 이 관계는 사회학적 견지에서 개인과 사회의 관계로 구성된다. 물론 짐멜은, 뒤르켐의 종교사회학의 경우처럼, 사회와 신을 단순히 동일시하지 않는다. 오히려 그는 사회적이면서 동시에 “유사-종교적인” 특정한 관계들(GSG 10, 60)과 세분화된 종교들 사이의 유비들을 인식한다. 유비들은 구조적인 동일성을 지시하지만 동일성을 의미하지 않는다. 짐멜에 따르면 종교는 다른 것과 나란히 존재하는 부분과 전체의 추상적인 긴장관계를 대하는 사회적-문화적 형식이다.³⁹⁾

(베버와 뒤르켐은 이미 오래전에 학문적 관심의 대상이었지만) 짐멜의 종교사회학은 상대적으로 늦게 수용되고 있다. 현대사회에서 종교적 개별화를 분석한 입장에 따르면 “종교적인 개별화의 과정에서 복잡한 방식으로 강제적으로 고수되었던 상징체계들로부터의 만족스러운 분리들이 올바른 방향을 찾는 세계해석과 자기해석의 상실경험과 뒤섞인다.” 짐멜은 이러한 사태를 이미 주시하고 있었다: “계몽이 종교에서 단지 외투만을 빼앗지 삶을 빼앗지 못하기 때문에 모든 계몽의 종교적인 동인이 그럼에도 계속 존속하는 반면, 교회적으로 전승된 종교들을 더 오랫동안 간직할 수 없는 무능력은 수많은 현대인의 가장 깊숙한 내적 어려움에 속한

39) 같은 글, 457쪽 아래.

다.”(GSG 16, 205) 이 인용문이 가리키는 것처럼 종교적 개별화와 더불어 개인의 무능력과 상실경험은 짐멜의 관점에서 현재의 사회과학적 종교탐구에서 대부분 논의되는 것보다 더욱 복잡하게 관계한다. 객관문화와 주관문화 사이의 갈등, 종교-소유(Religion-Haben)와 종교적인 존재(religiöses Sein) 사이의 갈등은 원칙적으로 화해할 수 없는 방식으로 머물러 있다. 그러나 이러한 양극성에 바로 ‘보편에서의’ 사회-문화적 발전과 ‘특수에서의’ 종교적 역동성의 추진력이 있다.⁴⁰⁾ 그 다음 개별화(Individualisierung)보다 더 근본적인 것은 종교의 개별화 기능(Individuationsfunktion)이다. 왜냐하면 짐멜의 발상에서 종교의 기능은 사회적인 통합이 아니라 오히려 사회적으로 매개된 인간의 개별화와 관계하기 때문이다.⁴¹⁾

3.3. 생철학적 관점에서 종교

3.3.1. 자기-초월 혹은 내재적 초월성

그의 생애 마지막 시기에 짐멜은 형식(Form)이라는 자신의 신칸트학적 틀을 생철학의 정식화를 통해 다시 개념화한다. 삶은 여기서 부분적으로 헤라클레이토스의 지속적인 흐름에 의해 설계되었다. 헤라클레이토

40) 이에 대해 신웅철, 「문화의 비극-부버(Buber)와 짐멜(Simmel)의 견해를 중심으로」, 『동서철학연구』, 제59집, 2011, 한국동서철학회, 134쪽 참조.

41) V. Kreck, 위의 글, 458쪽 아래. 마지막으로 짐멜의 종교적인 작업에서 지금까지보다 적게 수용된 것은 부분과 전체의 긴장관계에 대한 분석이다. 크렉(V. Kreck)에 따르면 “어떤 전체의 다른 것에 대한 관계는 그 전체를 구성하는 부분들의 내부에서 반복한다”(GSG 2, 115)는 「사회적 분화」의 서언에서 언급된 짐멜의 관찰은 오늘날의 진화이론에 상응한다. 진화는 회귀적(rekursiv)으로 관계한다. 즉 진화는 동일한 방식을 결과에 반복적으로(iterativ) 적용한다. 부분과 전체의 문제를 다루는 짐멜의 방식에는 특히 종교이론에서 여전히 수용될 수 있는 커다란 잠재력이 놓여있다. 종교는 초월(알려지지 않은 것, 규정되지 않은 것)과 내재성(알려진 것, 규정된 것) 사이에 이루어지는 구별의 기초 위에서 진행되며, 이러한 구별이 내재성의 측면으로 다시금 도입되면, 이것이 짐멜에 의해 “내재적 초월성”으로 이해된다.

스처럼 짐멜은 삶의 통일성이 “세계 전체를 대립하는 것들의 통합과 투쟁의 산물로 이해하는 경우 형이상학적 형태를 취하게 된다”고 진술한다. 그는 세계 존재를 “모순들의 관계와 통일”로, 투쟁을 “창조적이고 형성하는 원리”로 통찰한 헤라클레이토스가 투쟁이 “단순히 각자 특정한 방식으로 운동하는 두 당사자들의 합계”가 아니라 “내적으로 완전히 통일적인 범주”라고 생각했다고 강조한다.⁴²⁾ 그러나 짐멜은 칸트를 포기하지 않으며 형식들을 삶과 통합시킨다.⁴³⁾ 형식들은 삶에 대립하지만 삶의 과정에서 본질적이다. 삶의 결코 멈추지 않는 흐름으로부터 형식이 결정화한다. 형식은 삶을 화석화하지 않으며 오히려 기존의 형식들이 새로운 형식들에 의해 개조되고 극복된다.⁴⁴⁾

도달될 수 없는 절대자로서의 삶의 총체성은 결코 형식에 속박될 수 없으며, 그것은 하나의 과정으로서 지속적인 극복을 함축한다. 이때, 통일성을 향한 짐멜의 강렬한 관심은 형성과 극복의 역동적 과정을 향한 길을 제시한다. 절대자에 대한 탐구는 단지 부분적이며 개별적인 내용에 의해 실현될 수 있다. 이런 까닭에 짐멜의 철학적 원리는 통일성이 아니라 ‘자기-초월’이다. 『철학의 주요 문제』(1910)에서 짐멜은 ‘인식자로서의’(als Erkennende)(GSG 14, 22) 인간이 해석과 지식의 한계를 자각함으로써 스스로를 초월할 수 있다고 주장한다. 그러므로 이러한 단편성이 인식에 필수적이라는 것을 자각하는 것은 인간존재를 그 한계를 넘어설

42) G. Simmel, 「미켈란젤로. 문화형이상학 위한 장(章)」, 『예술가들이 주조한 근대와 현대』, 김덕영 옮김, 2007, 32쪽 아래.

43) F. E. S. Montemaggi, 위의 글, 96쪽. 짐멜의 사유의 발전과정을 대체로 ‘다원주의자 시기’, ‘칸트주의자 시기’, 마지막으로 ‘베르그송주의의 생철학 시기’로 구분하는 것이 일반적이지만, 짐멜이 지속적으로 자신의 사유에서 칸트와 괴테를 통합하려고 했다는 주장도 제기된다. 이 둘은 그의 삶 전체를 관통하여 주요한 대화자로 남으며, 이런 관계에서 그의 개인주의 사상, 즉 ‘질적 개인주의’라는 독특한 관점이 형성된다고 한다.

44) 이에 대해 최성환, 「W. 딜타이와 G. 짐멜의 삶의 개념과 이해의 개념」, 『철학탐구』, 25집(2009), 중앙철학연구소, 100쪽 참조.

수 있도록 만든다. 삶은 한편으로 경계의 이쪽 측면이지만, 다른 한편으로 경계의 다른 측면이기도 하다. 이러한 자기-초월의 의식은 상대적인 것과 절대적인 것 사이에 자아를 자리 잡게 한다. 상대적인 것과 절대적인 것, 부분적이며 보편적인 것을 자각하게 되는 것에 의해서 인간 존재는 스스로를 초월할 수 있다. 그러므로 초월은 내재적인 것이다. 이것은 초자연적 영역에 자리하는 것이 아니라 인간조건을 특징짓는다.⁴⁵⁾ 철학함에 의해 누군가는 그의 의식의 유한성을 극복한다. 예술과 종교가 그렇게 하는 것처럼 철학은 자기-초월의 가능성을 제공한다. 이 구상의 중심에는 자신의 배경에 절대적인 것과 부분적인 것 사이의 관계에 대한 철학적이며 예술적인 물음이 놓여 있다. 이것은 진리를 향한 탐구이다.⁴⁶⁾

짐멜은 미켈란젤로의 미완성(non-finito)을 이러한 삶에서의 자기 초월에 대한 전형적인 예로서 제시한다. 이 예술가처럼 짐멜은 긴장을 유지하고 형식의 부단한 극복을 원했다. 「미켈란젤로. 문화 형이상학을 위한 장(章)」에서 짐멜은 예술가가 삶의 ‘완성’과 ‘구원’을 삶 자체에서, 절대자를 유한한 형상 속에 주조함으로써 도달했다고 언급한다. 미켈란젤로에 의해 그의 조각에서 구현된 신체와 마음이라는 이원론의 극복은 극복된다. 그러나 이 극복은 평온한 완벽이 아니라 대립의 갈등을 유지한다. 형식은 결코 종결되지 않으며, 일시적이며 무상하다. 더욱이 삶은 항상 유동적이며 결코 단일적이지 않다.⁴⁷⁾ 그러므로 짐멜은 개인을 위한 의식의 평화롭고 조화로운 통일성을 찾지 않으며, 그 대신 내적 모순을 해결하지 못하는 더 높은 통일성을 추구한다. 그래서 존재는 오직 ‘생성’(Werden)

45) F. E. S. Montemaggi, 위의 글, 97쪽.

46) 같은 글, 98쪽. 이것은 초월적 신성과의 관계가 필수적이 아니며 보편적이며, 칸트적인 의미에서 선형적이며, 또한 피테의 참된 진리, 실제의 참된 본질이고, 어떠한 오류로부터도 자유로운 것이다. 이것이 짐멜을 경탄하게 만들었던 형식들의 다수성에서 표현되는 존재의 통일성에 대한 피테의 구상이다. 절대자 혹은 초월자 혹은 신성은 자연 속에서 있으며 마찬가지로 인간존재에도 있다.

47) G. Simmel, 「미켈란젤로. 문화형이상학 위한 장(章)」, 33쪽 아래.

의 무한한 길을 통해서만 자신에게 도달한다.⁴⁸⁾

개인적 종교성에 집중하는 짐멜의 탐구는 지식에 대한 철학적 탐구가 가깝다. 이것은 왜 종교성이 누구에게 다른 사람들보다 더 많이 현존하는 태도인지에 대한 이유를 제시한다. 짐멜의 표현을 사용하면 종교적 영혼은 예술가나 철학자의 그것처럼 자기-초월을 향해 조율된다. 예술가, 철학자 그리고 종교적 인간은 인간조건의 자각을 추구한다. 그들은 객관적 세계의 경험과 이해를 넘어서 삶의 형이상학적 차원을 파악하려고 나아간다. 그러므로 짐멜의 사유는 형이상학적이다. 그는 예술, 철학, 종교의 객관적인 문화적 산물보다는 예술, 철학, 종교의 형이상학적 차원에 관심을 가졌었다. 짐멜의 자기-초월은 그의 형이상학을 통일성이 아니라, 긴장과 극복의 세계로 만든다. 인간은 현사실성의 배후로 갈 수 없으며, 오히려 자기-초월의 힘으로 그것을 자각하게 된다. 종교에 대한 짐멜 사유의 많은 부분은 마음의 상태, 의식의 형식으로 종교를 구조화한다.⁴⁹⁾

3.3.2. 실존적-주관적 형식으로서의 종교성: 영혼의 존재방식

실존적 혹은 주관적 형식으로서 종교성은 모든 것을 영혼의 특수하게 단일한 기분과 관련짓는다. 이것은 세상을 살아가며 경험하는 영혼의 방식, 즉 영혼이 나아가는 운동의 가장 심오한 형식들의 하나이다. 위에서 언급한 것처럼 이 특별한 정서는 한편으로는 헌신적인 굴복 및 더 높은 질서에 소속되었다는 개인적인 감정과, 다른 한편으로는 소속은 추상적 본성을 가지고 있기에 누군가의 개성을 완전히 절멸시키지 못한다는 경험의 혼합적인 연결이다. 짐멜에 따르면 이런 종류의 양가적인 정서의 가장 명백한 표현은 경건 혹은 의무(piety)이며, 그는 이것을 “집중의 특정한 등급”으로 규정한다. 그러므로 누군가는 자기 국가와의 직접적인 예

48) 같은 글, 99쪽.

49) 같은 글, 같은 곳. 이 주제는 아래의 “인간정신 연구로서의 종교연구”에서 계속 다루어진다.

민한 연결의 감정을 가지며 그것을 숭배하는 반면, 누군가는 동시에 이러한 추상적인 사회적 실체로부터 멀리 떨어져있고자 하는 생각도 가진다. 왜냐하면 이 국가, 즉 형식적 실체가 누군가의 특수한 인격을 완전히 결정하지 않기 때문이다.⁵⁰⁾

이러한 사회학적 분석은 실로 짐멜의 생철학적 중심 직관에 기초하고 있다. 그는 종교성과 같은 삶의 기본형식을 대립적인 경향들 혹은 활력들 사이의 결코 해결되지 않으며 끝없는 투쟁으로 고찰한다. 이것은 분명 니체로부터 영감을 얻은 발상이며, 그의 작품 도처에서 드러난다. 실제로 짐멜의 생철학은 항상 생을 특수한 형식들의 틀 안에서 존재하는 이중적인 극단의 지속적인 충돌로 파악한다. 이것은 즉시 헤겔 철학을 상기시킨다. 하지만 거기에는 하나의 결정적인 차이가 있다. 왜냐하면 짐멜의 관점에서 삶을 규정짓는 투쟁적인 대립을 진정시킬 수 있는 가능성은 없다. 미카엘 란트만(M. Landmann)은 『개별법칙』에서 이러한 그의 관점을 “화해 없는 변증법”(Dialektik ohne Versöhnung)이라는 멋진 표현으로 형용했다.⁵¹⁾ 그러므로 짐멜이 제시하는 삶의 형식 이론은 반복적으로, 그 안에서 대립적 경향들이 명백한 분쟁해결의 가능성 없이 조우하는, 해결될 수 없는 역설을 가리킨다. 여전히, 명백히 이런 이유에서, 인간의 삶은 통일성 혹은 조정을 위한 철저한 욕구의 주제이다. 우리는 이러한 동경이 미적 영역에서만 아니라 종교의 영역에서도 하나의 표현을 발견하게 된다는 것을 깨닫게 된다.⁵²⁾

50) R. Laermans, 위의 글, 482쪽 아래. 한편으로는 ‘소속감’ 혹은 ‘연대’로, 다른 한편으로 ‘거리감’과 ‘소외’라는 양가적인 감정과 관계하는 개별적 종교성은 역설적 본성을 가지고 있다. 왜냐하면 이 형식은 두 개의 대립적인 극단을 종합하기 때문이다. 그래서 짐멜은 지속적으로 형식들을 이중적인 혹은 대조적인 방식으로 정의한다. 이런 까닭에 그는 「종교사회학에 대한 기고」에서 예속을 복종과 저항의 종합으로 묘사하고, 갈등을 ‘상호집단적인’(inter-group) 대항과 ‘집단내부적인’(intra-group) 통합을 향하는 대립적인 경향을 통일시키는 형식으로 분석한다.

51) G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*(Hg. M. Landmann), Frankfurt a. M., 1987, 16쪽.

4. 현대성에서의 종교와 인간정신 연구로서의 종교연구

4.1. 현대성과 종교

짐멜이 「현대문화의 갈등」에서 심도 있게 논의하듯이 그는 자신이 살던 시대의 많은 문화영역들(종교, 예술, 철학, 심지어 결혼 등)에서 ‘문화전개의 원칙으로서의 형식 자체에 대한 투쟁’, 즉 근본적인 구조변동이 전개되고 있다고 간파한다. 이런 까닭에 그는 「종교적 상황의 문제」에서 종교적 내용의 해체(melting)가 비종교적 혹은 불충분하게 종교적인 사람들, 즉 종교적 교리가 종교적 실존의 어떤 종류를 해독하는 유일한 가능성인 사람들에게만 문제를 제기한다고 상정한다. “종교가 삶 자체가 아니라 삶의 내용인” 사람들에게 대립하며 진정한 종교적 인간에게 “종교는 삶 그 자체이다.”(GSG, 14 378 아래)“ 짐멜은 ”우아한 사람의 동작들이 이미 그러한 것으로서 우아한 것과 같이, 전적으로 종교적인 인간으로만 문제가 되는 사람들에게 심적인 경과들은 처음부터 단지 종교적으로 채색되어 생겨날 수 있다“(GSG, 14, 377)고 단언한다.”

짐멜이 진단한 현대성(Modernität)은 종교에 대한 급진적인 도전을 제기한다. 그는 전통적 종교를 초월자와의 관계에서 성립되는 “명제적 믿음”(propositional belief)으로 이해하며, 이에 대한 모델로 현대의 그리스도교를 들고 있다. 기술적 합리성에 의해 지배되는 현대에서 초월로서 간주되는 믿음이나 종교적인 내용은 살아남을 수 없다고 한다. 자연스럽게 종교는 단지 내면으로의 전환을 통해서만 현대라는 시대에서 지탱할 수 있게 된다. 그러나 이것을 종교가 사적 영역으로 물러선다는 의미로서가 아니라, 오히려 오늘날에 새롭게 초월의 중심으로 등장하는 개인의 내적 경험을 강조한다는 의미로 받아들여야 한다. 짐멜은 신비적 종교에서 인간적 동경을 표현하는 수단을 인식했다. 신비주의는 내적 자아

52) R. Laermans, 위의 글, 483쪽.

에 초점을 맞추게 되며, 개인에게 자아의 현대적 파편화에 대항할 수 있는 길을 제시한다. 짐멜에 의해 초월과의 합치(unio mystica)는 파편화된 현대적 자아의 심리적 통일성으로 다시 해석된다(GSG 14, 369)⁵³⁾

현대성 논의를 배경으로 하는 짐멜의 종교연구는 인간 정신에 대한 연구이다. 근본적인 인간의 욕구를 위한 표현을 제공하는 종교가 연구대상인 것이다. 짐멜은 개인적 종교성을 개인의 특성으로 이해한다. 이 때 종교성은 내적인 성향이며 초자연적 것에 대한 믿음, 그리고 마찬가지로 종교적 실천과도 분리된 감정이다. 짐멜은 종교성을 삶의 미학적 관점에 대한 예술가의 감정과 연결시킨다. 종교성은 반드시 종교적 행동으로 번역될 필요가 없는 감정이다. 이는 마치 예술적 감정이 누군가를 예술가로 만들지 않는 것과 같다. 오히려 종교성은 “종교적 영혼의 토대적 존재”(das fundamentales Sein der religiösen Seele)이다. 이 특성, 혹은 “종교적 인간의 자연적 소질”(Naturbeschaffenheit)은 누군가에게는 아주 깊게, 누군가에는 단지 피상적으로 현존한다(GSG 14, 371). 종교적 인물은 그의 바로 ‘참된 존재’에서 종교적이다. 짐멜은 종교성의 특성으로 의존과 희망에 넘치는 태도, 겸손과 동경, 죽음과 삶의 구속들에 대한 초연함의 감정을 들고 있다. 짐멜에게 종교성은 마음의 상태이며, 이것은 자기를 둘러싼 세계가 더 이상 단편들로 혼란스러운 것이 아니라 통일성으로 드러나도록 만든다. 짐멜에게 중요한 것은 종교성에 결부된 감정과 종교성이라는 마음의 상태 사이의 관계를 탐구하는 것이 아니라 종교적 인간이 어떻게 전체를 지배하는 통일성에 대한 지각에 이르는지를 규명하는 것이다.⁵⁴⁾

53) F. E. S. Montemaggi, 위의 글, 90쪽.

54) 같은 글, 92쪽 아래, 짐멜이 ‘종교’와 ‘종교성’이라는 용어를 사용하는데 일관적이지 못한 점이 있다는 지적도 있다. 그러나 종교에 대한 그의 사유에서 기본적인 요점은 ‘종교성’이라는 용어가 세계를 경험하는 특별한 방식을 야기하는 태도를 나타낸다는 것이다. 따라서 종교성은 단순한 ‘더 좋아함’ 혹은 편애(preference)가 아니라, 어떻게 한 인간이 삶을 경험하고 영위하는 지를 구상하는

4.2. 의식(意識)의 형식으로서의 종교와 ‘신의 인격’

짐멜의 종교연구는 종교적 감정의 탐구에 그치는 것이 아니라 종교를 하나의 자율적인 영역, 즉 사람들로 하여금 실재성을 이해하도록 만드는 ‘하나의 언어’로 상정한다. 짐멜은 형식과 내용이라는 자신의 인식론적 틀 안에서 종교를 이해한다. 여기서 형식은 상이한 경험적 내용을 담아서 구체화할 수 있는 틀이다. 짐멜은 형식들을 내용들에 종속적인 것으로 간주하며, 따라서 그것은 항상 변화하는 것이다. 종교의 경우처럼, 형식들은 자율적인 세계들로 올라서게끔 주어진 지식들을 종합한다.⁵⁵⁾

종교라는 형식은 인간 마음이 성취하는 종합적 판단의 결과로서 의식의 형식이다. 종합적 관점은 마음의 구성이라는 토대 위에서 실재성의 반복된 수립과 질서화이다. 종합의 과정은 고정된 선형적 형식에 의해 일어나지 않는다. 그것은 ‘관계적’이다. 짐멜은 칸트의 개념인 변화(Wechsel)를 발전시키며 상호작용에서 형식에 의해 마련된 통일성을, 즉 관계성 혹은 상대성을 세계에 대한 지식의 상호관계로서 정초한다. 짐멜의 상대성은 “규제적인 세계원칙”이다. 이 원칙은 모든 것이 다른 것과 어떤 방식으로 상호작용하고 있다는 근본사태를 가리킨다. 다른 말로 표현하면 종교적 인간의 인식(cognition)은 종교적 틀에서 세계에 통일성을 부여한다. 이런 배경에서 종교에게 전체화하는 힘(Totalisierungsvermögen)을 부여할 수 있다. 삶의 다양성과 대립하는 관점들은 종교적 의식 안에서 통일을 이루며, (희망컨대) 현대적 삶의 모순을 해결한다. 짐멜의 통일성 개념 자체는 상호관계적인 범신론의 형식으로 독해될 수 있는 측면이 있다. 상호작용이라는 원칙은 모든 부분을 하나의 단일한 전체에 연관시킨다. 그러나 짐멜의 통일성은 우주와 연결된 것이 아니라 인간의

존재의 방식이다. 종교성은 흐릿한 윤곽을 가진 하나의 심적 경향(mind-set)이다. 오늘날 말하는 정신성(spirituality) 보다는 더 포괄적인 것이다. 종교는 한 인간의 삶을 질서지우는 도식, 프레임이고 ‘의식의 형식’이다.

55) 같은 글, 같은 곳.

의식과 연결된다. 통일성에 대한 그의 동경은 범신론적 단일성(oneness)이라기보다는 인식론적 관심에 더 가깝다. 종교의 통일성은 “상호작용의 통일성”이며, 여기서 신은 통일성을 향한 우리의 열망이 추상화되어 드러난 산물이다. 진리대응설처럼 이 존재의 통일성, 즉 우주 자체의 총체성은 자아의 총체성에 대응한다.⁵⁶⁾ “신이라는 개념은 인격의 고유한 실현이다. (...) 그의 존재의 전체성과 통일성은 시간적인 비일관성의 파편성과 비완결성 속으로 추락하지 않는다.”(GSG, 14, 355)

이미 언급했듯이 짐멜은 현대인을 ‘파편화된 자아’로 간주한다. 그는 이러한 문제를 해결하는 가능성을 의식에서 찾으려 하며, 의식이 자아에게 통일성과 ‘전체성’(wholeness)을 제공해줄 수 있을 것으로 기대한다. 인간 존재는 의식에 의해 함께 포착되는 물리적이고 심리적인 요소들로 구성된다. 개인의 정신은 외부와의 사회적 상호작용에서 구체화된다. 이제 개인의 의식은 파편화의 갈등을 해결함으로써 통일적인 자아의 기틀을 마련한다. 여기서 신이라는 관념이 등장한다. 신의 관념은 절대적 인격으로서 통일된 자아에 상응한다. “우리가 이미 우리 고유의 불완전한 통일성을, 이 통일성을 신비스러운 방식으로 담지하는, 자아로 농축하는 것과 같이, 세계존재의 실제적인 통일성이 하나의 철저한 자아형식, 즉 절대적 인격으로 결정(結晶)시킨다.”(GSG, 14, 356) 이제 통일성에 대한 종교의 약속은 현대적인 개인의 정체성의 파편화와 균형을 맞춘다.⁵⁷⁾

56) 같은 글, 94쪽.

57) 같은 글, 95쪽 아래. 이 통일성의 의미는 상호작용을 수반한다. 짐멜은 모든 것이 끊임없는 운동 속에 놓여 있다고 진술한다. 이는 실재성 안에 항상 구별(distinction)이 존재하기 때문이다. 자아 안에서와 마찬가지로 절대자와 세계 사이에 분리가 존재한다. 자아는 그것의 내용, 사유, 느낌, 결정에 포섭되어 있는 것이 아니다. 자아는 내용을 형성하는 각각의 소재(item)로부터 구별된다. 자아는 모든 그러한 객체를 판단하고, 받아들이거나 거부하며, 그것의 주인이거나 그렇지 않거나 하는 선택을 실행한다. 이러한 분리, 즉 마음이 스스로를 생각하는 것은 그것이 통일화되는 것을 막지 않는다. 자아와 마찬가지로 세계는 지속적으로 유동적이다. 이제 상호작용으로부터 출현하는 통일성이 존재한다.(GSG, 14,

4.3. 종교적 실천의 지향점

짐멜의 종교연구에서 가장 특징적인 것은 종교가 단순한 객관문화로서 항상 극복될 수밖에 없는 한계를 지니고 있다는 것을 지적하는 것에 그치지 않고 종교야말로 인류의 역사 속에서 항상 종교성의 가장 순수한 형태를 구현하려고 노력해왔다는 점을 부각시키는 것이다. 인간의 종교적 욕구 자체를 문화의 상수(常數)로 간주하는 것이다. 그래서 분화와 현대성 사이의 관계에 대한 그의 사회학적 작업들에도 불구하고 짐멜은 초월성이라는 자율적 종교적 영역이 현대와 와셔야 비로소 창조된 현상으로 간주하지 않는다. 반대로 그는 『종교』에서 애니미즘도 이미 명백히 초월적 영역을 설정하였다고 주장한다. 그의 최초이자 주요한 관심은 종교성을 가장 순수하고, 따라서 가장 완전한 형식에서 보여주는 종교에 향하고 있다. 이런 의미에서 래르만스(R. Laermans)는 종교가 “더 이상 될 수 없을 정도로 순수하게 종교가 되는”⁵⁸⁾ 진화론적 과정 혹은 ‘진보의 논리’에 대해 말할 수도 있으며, 완결(completion)에 마주한 정화(purification)의 이러한 논리는 명백히 “본질주의적인 토대”를 가지고 있다고 주장한다. 역사적 진화의 결과로서 종교성의 기초 형식은, 그것의 다양한 세속적인 표명들을 포함해서, 종교의 분리된 영역 안에서 항상 순수한 표현을 발견한다. 그러므로 바로 이 동일한 논리가 종교적인 신앙인을 바라보는 짐멜의 시각에도 결정적으로 영향을 끼친다. 평균적인 신앙인들은 교리를 필요로 하는 반면, 종교적으로 고결한 자는 믿음의 순수한 기분을 실현한다. 이것은 어떤 외적인 것에 의해서도 구성되지 않는, 존재의 내적인 상태를 의미한다.⁵⁹⁾

짐멜의 “본질주의적 견해”에 대한 두 개의 다른 우선적인 사례를 『영

358-362 참조)

58) G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, 166쪽(R. Laermans, 위의 글, 485쪽에서 재인용).

59) R. Laermans, 위의 글, 485쪽.

혼의 구원』과 『신의 인격』에서 찾을 수 있다. “구원된 영혼”이라는 개념은 인간존재의 잠재적 통합이 적어도 표현을 발견한다는 점을 함축한다. 마찬가지로 그것은 진실로 자기동일성과 완전한 자기표현을 위한 세속적인 욕구와 철학적 이념을 가장 순수하게 상징화한다. 짐멜은 논거로 제시하는 이러한 입장을 “신의 인격”에 대한 그의 사변적인 묵상에서 다시 한 번 채택한다. 그는 신의 종교적(그리스도교적) 형상은 완전히 실현된 주관성의 자기의식과 동일하며, 동시에 “그것 밖의” 객관적 세계로부터 분리된다는 이념의 순수하고 완전한 표현으로 파악한다.⁶⁰⁾

『종교』에서 짐멜은 여러 번 종교성의 분화된 사회적 형식들에 마주하는 종교의 자율성을 강조한다. 그는 명백히 종교가 ‘일반적으로는’ 종교성의 단순한 반성으로, ‘특수하게는’ 종교성의 사회적 표명으로 환원되는 것을 피하고자 했다. 사회적 표명이란 다른 사람에 대한 신뢰와 집단 소속의 느낌이다. 종교가 개인적이며 사회적인 종교성의 하나의 자율적이며, 그래서 환원될 수 없는 표현이라는 점이 종교연구에서 짐멜이 실제로 포착하는 핵심적 사항이다. 초월성은 그것의 우선적인 중심과 기원을 종교성의 내재적인 표명에서 발견한다. 여전히 종교성의 형식에 따라 성립되지만 초월성은 분리된 문화영역의 창조를 통해 다소간 순수한 방식에서 실현된다. 축약하면 종교는 종교성이라 불리는 형식의 가장 순수한 객관화이며, 명백히 이러한 이유 때문에 다른 문화 형식이다.⁶¹⁾

종교는 종교성을 정화할 뿐만 아니라 종교성이 인간들의 존재 ‘안’(in)과 ‘사이에서’(between) 화해될 수 있는 가능성을 제공한다. 삶에 대한

60) 같은 글, 같은 곳. 말하자면 종교성과 종교에로의 짐멜의 접근, 특히 신의 개념은 명백히 그의 그리스도교적 배경에 의해 특징지어진다. 그러므로 이러한 개인적 맥락은 『종교』에서 드러나는 문제시될 수 있는 진화론적 관점과 “신의 관념”에 대한 사변적인 글을 설명한다. 짐멜에 따르면 그리스도교는 최초의 보편적 세계종교일 뿐만 아니라 그것의 절대적 개념에서 예시적으로 드러나는 것처럼 종교의 가장 순수한 형식으로서 간주되어야만 한다(480쪽).

61) 같은 글, 같은 곳.

짐멜의 이원론적 관점의 조명에서 이것은 물론 중요한 요구이다. 「삶의 모순과 종교」(1904)에서 그는 사람들이 그들의 욕구와 만족, 그들의 의욕과 행위, 세계의 이상적인 이미지와 현실사이의 불일치를 화해시키기 위해 종교가 필요하다고 주장한다. 짐멜은 더욱 상세하게 초월의 종교적 영역에서 인간의 삶을 ‘일반적으로’, 사회적 삶을 ‘특수하게’ 특징짓는 반대하는 힘들과 동인의 영원한 투쟁을 조정하는 가능성을 찾는다.⁶²⁾

비록 짐멜이 현대성의 기민한 관찰자로 칭송받곤 했지만 일반적인 현대성 담론처럼 그의 종교론에서 세속화에 대한 진술을 “사회에서 종교의 쇠퇴하는 영향”이 진행 중이라는 의미에서 찾았다면 이것은 방향착오이다. 「종교적 상황의 문제」에서 적절하게 논증하는 것처럼 그는 단지 현대적 인간들에게 제도화된 종교가 가질 수 있는 의미에만 관심을 가진다. 실제로 개인에게 정향된 관점은 이중적인 방식에서 채택되어졌다. 한편으로 짐멜은 “의심할 수 없이 존재하는 종교적 욕구”가 믿음의 초월적 내용을 향한 지속적인 회의와 잘 어울리게 진행된다고 관찰한다. 다른 한편으로 그는 초월의 새로운 이념에 대한 여전히 어렵פות한 윤곽을 인식한다.⁶³⁾

이미 「삶의 모순과 종교」의 종결부에서 짐멜은 현대적 삶의 험준한 경주와 보조가 종교의 안정적인 영역 안에서 사람들이 화해를 찾을 수 있다는 관념과 모순된다는 것을 지적한다. 그에 따르면 끊임없는 유동성(restlessness) 속에 표류하는 현대인의 삶이 미래에게 힘든 과제를 제시한다. 그 과제란 무한한 불연속성과 운동성이라는 현실 속에서 벗어나 구제와 화해를 실현할 수 있는 도피처를 찾는 것이다. 이 생각은 현대성에서의 종교의 운명에 대한 에세이에서 반복되며 첨예화된다. 짐멜에 따르면 이제 종교는 절대자와 초월자를 기반으로 형성된 기존의 모든 제도화된 틀이 점차 그 설득력을 상실하고 있다는 견지에서 스스로를 개혁해

62) 같은 글, 486쪽.

63) 같은 글, 486쪽 아래.

야만 한다. 바꾸어 말하면 현대성은 초월자를 세속적인 삶으로부터 떼어 내서 자율적인 영역에 자리매김하지 않는 종교를 필요로 한다. 짐멜은 종교를 그 안에서 종교성의 형식이 정화되는 분리된 영역의 존재와 동일 시하기 때문에 이것은 (기존) 종교의 파괴에 견주어보면 매우 역설적이게도 (새로운) 종교의 소생으로 귀착되는 것처럼 보인다.⁶⁴⁾

짐멜에 따르면 “온전한 질문이란 종교적 인간이 축의 교체에도 불구하고, 삶 그 자체에서 그 자신이 기존의 초월적 종교의 내용이 보유한 위치에 놓는 그러한 형이상학적 가치를 발견할 수 있는지 여부이다.” 축약하면 종교적 인간의 과제는 더 이상 종교와 ‘함께’ 사는 것이 아니라 어떤 사람의 삶을 ‘종교적으로’ 사는 것이다. 그러나 삶이 항상 객관화하며 스스로를 특수한 문화적 형식에서 고정시킨다고 보았을 때, 이것이 가능한 것인가? 「현대문화의 갈등」의 종결부에 담긴 종교에 대한 마지막 숙고에서 짐멜은 내재적인 삶에 기초한 특성을 보유하는 초월자에 대한 현대의 요구를 회의적으로 바라본다.⁶⁵⁾ 그의 시각에서 이러한 요구는 물론 바로 문화형식들과 객체들의 피할 수 없으나 욕구하지 않은 창조에 대항하여 나아가는 삶의 직접적인 표현에 대한 동경을 담고 있으며, 이는 현대성의 다중적인 표명들 중의 하나이다. 그는 이미 돈에 대한 그의 연구의 마지막 부분에서 현대문화가 주관문화에 대한 객관문화의 특기할만한 지배라는 현상을 보여준다고 지적하고 있다. 이로부터 현대문화의 비극이 비롯된다. 그는 현대문화의 갈등에 대한 숙고를 통해 이러한 진단을 철저화한다. 현대성에서 개인적 삶은 객관문화로부터 소외될 뿐만 아니라 근본적으로 참된 문화적 형식 혹은 잘 어울리는 문화적 객체를 경쟁시킨다. 좀 더 구체적으로 종교적 분야 안에서 삶은 자신을 주어진 어휘나

64) 같은 글, 487쪽.

65) G. Simmel, 「현대문화의 갈등」, 174쪽 아래. 또한 맥콜에 따르면 짐멜의 문화의 비극에 대한 분석에서 그것의 종교적 관계함에 대한 부분은 자주 간과되어졌다고 지적한다. 이에 대해 J. McCole, 위의 글, 13쪽 참조.

미리 규정된 구문론과 함께하는 언어에서가 아니라 직접적인 방식에서 종교적으로 표현하기를 원한다. 짐멜에 따르면 직접성의 이런 종류는 (그의 문화이론에서) 생동적인 표현이 필수적으로 외적 형식의 창조나 사용을 함축하는 한 실현될 수 없는 희망일 따름이다.⁶⁶⁾

5. 나가는 말: 종교의 종말은 가능한가?

종교에 대한 짐멜의 반성은 사회 공동체와 개별적인 인간의 삶 전반에서 종교가 어떤 의미와 역할을 하고 있는가를 입체적으로 분석하여 새로운 시대를 위한 종교적 삶의 단초를 제공하려는 노력이었다고 평가할 수 있다. 오랫동안 유지되어왔던 종교 정의, 예컨대 종교의 실체적(substantive) 정의와 기능적(functional) 정의와 같은 구분⁶⁷⁾은 짐멜이 인지하는 ‘종교의 위기’에서 새로운 종교형식을 담아내지 못하는 것처럼 보인다. 당연히 짐멜은 종교의 정의 자체를 목표로 하는 것은 아니다. 오히려 그는 ‘이론으로서의 종교’와 ‘삶으로서의 종교’, 혹은 객관문화로서의 종교와 주관문화로서의 종교, 혹은 종교와 종교성을 구분하여 종교적 욕구의 본질적인 의미를 규명하려고 시도한다. 그러나 결정적인 것은 두 가지 측면의 이러한 구분이 결코 배타적인 방식으로 이루어지는 것이 아니라 상호작용하면서 종교적 세계의 동력으로 관계한다는 것이다.

그러나 이미 짐멜이 진단하듯 적어도 과거로부터 우리에게 전승된 종교가 더 이상 인간의 영혼에게 평안을 제공하지 못하는 상황에서 새로운 길을 모색하는 것은 자연스럽고 심지어 ‘당위’이다. 더욱이 우리는 새로운 시대의 시작을 알리는 인공지능으로 대변되는 4차 산업혁명의 시대에 살고 있다. 이 시대는 특히 과학기술이 중심적 지위를 차지하고 있다. 그

66) R. Laermans, 위의 글, 488쪽.

67) 오경환, 『종교사회학』, 서광사, 2006, 42쪽 아래 참조

러나 짐멜의 견해에 따르면 종교가 과학에 의해 자신의 위상을 잃게 될 것이라는 전망은 기우에 불과하다. 비록 거의 한 세기 전의 진술이지만, 그는 「종교적 기본사유와 현대과학. 설문답변」(1909)에서 현대 사회 질서 속에서 과학과 종교의 관계를 명쾌하게 규명하고 있다. “점차로 긴장과 경쟁의 관계에 있는 것처럼 보이는 종교와 과학의 관계는 실제에서는 이 두 범주 모두가 인간 정신생활의 특수한 형식이며, 현대인의 주체적 존재와 행위에 대하여 대체될 수 없고 환원될 수 없는 기능과 의미를 갖고 있기 때문에 종교는 어떠한 경우에도 과학과 긴장이나 갈등의 관계에 빠질 수는 없다. 이러한 관계는 단지 전근대적인 객관적 제도 종교에나 해당되는 논리이다. 현대인은 어디까지나 주관적 종교를 필요로 한다.”⁶⁸⁾ 하지만 ‘주관적 종교의 필요성’에 대한 짐멜의 전망이 오늘날에도 여전히 유효한지는 그가 행한 것처럼 개인과 사회의 상호작용, 현대인의 정신세계에 대한 새로운 입체적인 분석이 필요하다. 다만 문화 갈등과 비극에서 비롯된 새로운 것을 향한 욕구는 지속될 것이라는 점은 분명하다.

‘일상이 되어버린 종교’, ‘파편화된 삶’ 등이 현대인과 종교의 관계를 보여주는 대표적이며 상투적인 표현들이다. 종교가 더 이상 인간의 내면 세계의 혼란과 불일치를 해결하는데 도움 주지 못한다는 진단과, 그럼에도 현대인의 파편화된 삶을 극복하기 위해서 새로운 형태의 믿음이 제시되어야 한다는 주장이 동시에 제기된다. 짐멜의 문화의 비극처럼 정말 파편화된 삶이 더 이상 치유할 수 없는 결말을 예고한다면 이제 ‘관점의 전환’이 필요할지도 모른다. 그것은 파편화된 삶 자체를 사회적 ‘상수’로

68) G. Simmel, “Religiöse Grundgedanke und moderne Wissenschaft. Antwort auf eine Umfrage”(1909), in: ders., *Das Individuum und die Freiheit, Essays*, Frankfurt a. M 1993, 110~113쪽. 베버에 따르면 종교는 전근대사회에서는 자신의 지배와 통제 하에 두었던, 인간의 몸 및 몸에 연관된 문화생활과도 영원한 경쟁을 벌여야만 하는 반면, 짐멜은 현대인에게도 여전히 종교의 양도할 수 없고 대체할 수 없는 문화의의를 강조하고 있다. 이에 대해 김덕영, 『현대의 현상학』, 159쪽 아래 참조.

인정하고 그 속에서 어떤 가능성을 모색하는 것이다. 이제 분명히 인식할 수 있는 ‘사회학적 사실’에서 그에 부합하는 ‘철학적 이념’을 제시하는 노력이 중요하다. 현대인에게는 초월적 대상을 향한 믿음에서보다는 자기지탱, 성숙한 인간, 상황 극복 등을 통해서 행복을 추구하는 경향이 강하다. 그런 맥락에서 현대 사회에서의 구원의 문제도 피안에서 차안으로의 이행이 필요하고 그러한 실현가능성을 함께 모색하는 정서적 혹은 감정공동체가 필요할 것 같다. 짐멜은 갈등이 ‘사회화’의 한 형식이며, “역사를 움직이는 근본적인 동인”⁶⁹⁾이라고 강조한다. 그런 맥락에서 새로운 시대와 사회에서 종교와 종교성 사이의 갈등은 새로운 정체성을 확보하려는 출발점이 될 수 있다. “그러므로 갈등과 문제는 결코 무익하지 않다. 설령 미래가 갈등을 해결하지 않고, 단순히 그 형식과 내용을 다른 것으로 대체할지라도 말이다. 왜냐하면 우리가 여기서 논한 모든 문제의 현상들은 우리에게 현재 상태가 너무나 모순적이기 때문에 그대로 영속할 수 없다는 사실을 깨닫게 해주기 때문이다.”⁷⁰⁾

69) G. Simmel, 「현대문화의 갈등」, 175쪽.

70) 같은 글, 176쪽.

참고문헌

- 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 도서출판 길, 2007.
- 김덕영, 『현대의 현상학』, 나남출판, 1999.
- 김태원, 『짐멜의 사회학』, 한국학술정보, 2007.
- 신응철, 「문화의 비극-부버(Buber)와 짐멜(Simmel)의 견해를 중심으로」, 『동서철학연구』, 제59집, 2011, 한국동서철학회, 117-138쪽.
- 신응철, 「현대문화의 본질과 위기 그리고 인간—게오르그 짐멜(Georg Simmel)의 문화철학을 중심으로」, 『인간연구』 17집(2009), 가톨릭대학교 인간학연구소, 2009, 107-130쪽.
- 최성환, W. 딜타이와 G. 짐멜의 삶의 개념과 이해의 개념, 『철학탐구』 25집 (2009), 중앙철학연구소, 87-116쪽.
- V. Krech, “Religion”, in: *Simmel-Handbuch. Begriffe, Hauptwerke, Aktualität* (hg. H.-P. Müller u. T. Reitz), Frankfurt a. M., 2018, 453-460쪽.
- R. Laermans, “The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel”, *Social compass* 53(4), 2006, 479-489쪽.
- J. McCole, Georg Simmel and the Philosophy of Religion, *New German Critique*, No. 94, Secularization and Disenchantment(Winter, 2005), Duke University Press. 8-35쪽.
- F. E. S. Montemaggi, “Religion as Self-Transcendence. A Simmelian Framework for Authenticity”, *Simmel Studies*, Vol. 21, Nr. 1(2017), Georg Simmel Gesellschaft, 88-114쪽.
- D. Motak, “Goerg Simmel’s Concept of Religion and Religiosity”, *Studia Religiologica* 45(2), 2012, 109-115쪽.
- W. Jung, *Georg Simmel zur Einführung*, Hamburg 2000.
- G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 1~14, Frankfurt a. M, 1992ff.
- G. Simmel, 『게오르그 짐멜의 문화이론』, 김덕영/배정희 옮김, 도서출판 길,

2007.

- G. Simmel, 『근대 세계관의 역사』, 김덕영 옮김, 도서출판 길, 2007.
- G. Simmel, 『예술가들이 주조한 근대와 현대』, 김덕영 옮김, 도서출판 길, 2007.
- G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*(Hg. M. Landmann), Frankfurt a. M., 1987.
- G. Simmel, *Essays on Religion*(ed. & trans. H. J. Helle), Yale University Press, New Haven und London, 1997.

Georg Simmel's Concept of Religion
- an emancipation of religiosity from religion and religion
as a self-transcendence-

Choi, Sung-Hwan (Chung-Ang Univ.)

This article seeks to explore Georg Simmel's religious thought in terms of emancipation of religiosity from religion and religion as self-transcendence. Simmel has long emphasized that the mental situation of modern human being is entering a state of crisis and must open new horizons of cultural creation, including religion to overcome it. He argued that religion as an objective culture at that time was not able to move the inner dimension of human being, and now we have to go beyond the creation of a new form and question the principle of form itself. This can have a significant consequence from today's point of view in terms of the pursuit of interiority without form. The mental situation that we face today is also urgently needed to reorient in the face of the new reality of the Fourth Industrial Revolution. Human beings must now re-establish their relations with the world and with society, and the overall way of understanding the world is bound to change. In this background, if institutionalized religions no longer have the limits to satisfy the human spirit world, we must seek new forms of religious relations. In this process, Simmel's view of 'a self-transcendence of life and human being' can still provide meaningful implications.

게오르크 짐멜(G. Simmel)의 종교사상 / 최성환

Key words: Simmel, Religion, Religiosity, Self-transcendence, interaction, society, individuality

최성환 e-mail: shchoi@cau.ac.kr

투 고 일	2019년 10월 16일
심 사 일	2019년 11월 12일
게재확정	2019년 11월 12일